بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد لواهب العلم والحكمة، والصلاة على واسطة الجود والرحمة، وآله الأئمة خزنة أسرار الشريعة والدين، وحفظة أنوار العلم واليقين.

وبعد فهذه آية عظيمة من آيات حكمة اللّه وعنايته، وهذه دُرَّة يتيمة من جواهر بحر جوده ورحمته، من تحقيق مسألة الاتحاد بين العاقل والمعقولات، ومسألة كون العقل الفعّال كل الموجدات. فهاتان مسألتان شريفتان من غوامض علم الإلهيات كأنهما عينان باصرتان يبصر بقوّتهما صور الأشياء، أو كوكبان نيّران يستضيء بهما كل ما في الأرض والسماء، قد جرى ذكرهما على ألسنة بعض المتقدمين، وخلت عن فهمهما أذهان كافّة المتأخرين فشحذوا أسنان اللسان على من ذهب إليهما منهم بالتشنيع، وجرّدوا أسلحة الطعن والرد عليهم، ممضين في التقريع، متجاهرين بالتعنيف والتشحين، غير مستأنسين لحديث [يقين]، ولا متبين لأحد منهم المعذر عنه مجالاً حتى يكون لهم من الطعن فيه خلاصاً، ومن سهام المذمة مناصاً، بل زادوا في الإنكار، وأصرّوا غاية الإصرار؛ مع أن نسبة الخطأ العظيم فيما غمض إدراكه عن أكثر أهل التعليم إلى من له دربة في الصناعة العلمية نوع[1] من الطيش والعجالة، وعدول عن منهج الاستقامة والصبر والعدالة، والعجلة للإنسان من فعل الشيطان ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾ [طه: الآية ١١٤] . فالاعتصام بحبل التوقف، والانتظار لنزول أمطار الرحمة في عالم الأنوار أولى من الإسراع في الإنكار؛ والاستفتاح من فضل مَنْ بيده مفتاح الرحمة والفلاح أليق من سدّ طريق النجاح على وجوه الطلاب المستعدّين لنيل

(١) م: النوع.

السعادة ودرك الحقّ والصواب. ولنخلص في هذه الرسالة ما شرحناه في حقيقة هذه المقالة في كتابنا الكبير المسمى بـ «الأسفار الأربعة» تقريباً للإفهام وتبييناً للمرام ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: الآية ٣٧] واللّه وليُّ العصمة والتأييد.

فنقول مرتّباً لما نذكره في مقالتين، كلّ واحد منهما مشتملة على فصول هي للعلوم دعائم وأصول.

المقالة الأولى

في اتحاد العاقل والمعقول وفيه فصول(١) فصل [١]

في درجات العقل النظري

موافقاً لما ذكره إسكندر الأفريدوسي

إن للعقل مقامات

أحدها العقل الهيولاني، والحكماء عنوا بقولهم هيولاني شيئاً مّا موضوعاً يمكن أن يصير شيئاً آخر محسوساً(٢) أو معقولاً بوجود صورة فيه، وكل ما هو بالقوة شيء آخر لا بد أن يكون ذاته من جهة ما هو كذلك شيئاً(٣) بالفعل، فلو كان فيه قوة جميع الأشياء فلا بد أن يكون ذاته بذاته بحيث لا يكون لها صورة من صور الأشياء فيكون قوة محضة لأفعلية لها الاّ بحسب ما يرد عليها من الخارج، فإذا صارت مصورة بصورة من الصور تصير متّحدة بها صائرةً إيّاها حيث لا أثنينيّة بينهما. وهذا في باب المحسوسات كهيولى الأجسام التي في مرتبة ذاتها معراة عن الصور كلها؛ وهي في نفس الأمر عين هذه الأنواع الجسمانية وأشخاصها البسيطة

---

(١) م: في الاتحاد العالم والمعقول وفيها فصول.
(٢) ألف: بقولهم هيولى موضوعاً مّا يمكن أن يصير شيئاً محسوساً.
(٣) م: الأشياء.

والمركبة، كما بيّن في علم ما بعد الطبيعة[١]، وبرهن عليه أن التركيب بين المادة والصورة اتحادى كما هو عند المحققين.

وهكذا الأمر في العقل الهيولاني بالقياس إلى المعقولات، فإنه ليس هو في حد ذاته جوهراً معقولاً بالفعل، ولا هو في نفس الأمر قبل أن يخرج إلى الفعل أحد الأشياء العقلية بالفعل ولكن حينئذٍ هو أحد الأشياء المحسوسة بالفعل وجميع الأشياء المعقولة بالقوة؛ لأن النفس هي[٢] صورة كمالية لنوع محسوس جسماني كالإنسان وله أن يدرك الأشياء كلها معاً بخلاف الهيولى الأولى، فإنها ليست في نفسها شيئاً من الأشياء الحسّية[٣] ولا العقلية؛ ولها أن تتصور جميع الأشياء الحسّية شيئاً بعد شيء. فالنفس الإنسانية صورة بالقياس إلى مادة المحسوسات، وهيولى بالقياس إلى صورة المعقولات، فهي في حد ذاتها قبل أن تستكمل شيء حسي، وليست بشيء عقلي، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَسۡتُمۡ عَلَىٰ شَيۡءٍ﴾ [المَائدة: الآية ٦٨] . فهي صورة حسّية ومادة عقلية، فهي في حد ذاتها عقل هيولاني، لأنها إنما هي جميع المعقولات بالقوة؛ لأن في قوتها أن تدرك جميع المعقولات.

ولا ينبغي لمدرك[٤] أن يكون بالفعل بطبيعته شيئاً واحداً[٥] من مدرَكاته، وإلا لكانت صورته[٦] المخصوصة عائقة له عن إدراك ما سوى تلك الطبيعة، وذلك مثل الحواس لا تدرك الأشياء التي يكون شيء منها فيها[٧]. فالبصر مثلاً إذ هو مدرك[٨] الألوان ولا لون لها فالآلة التي هذه القوة فيها وبها هذا الإدراك لا لون لها خاص. وآلة الشم لا رائحة لها[٩]، وبها تدرك الأرائح[١٠]، واللامسة التي

---

(١) ألف،م: ما بعد الطبيعي.
(٢) م، ل: لها.
(٣) م: لا الحسية.
(٤) في «الأسفار»: المدرك الكل.
(٥) م: بطبيعة شخص واحداً. وفي ألف: بطبيعة شخص واحد.
(٦) م: صورة.
(٧) الف: الأشياء هي شيئاً منها.
(٨) ألف: مثلاً يدرك.
(٩) م: ليست لها رائحة.
(١٠) الأرابيح ـ ظ.

تدرك بها أوائل المحسوسات لا بد وأن يكون من الاعتدال بحيث كإنها لا تتصف بشيء منها على وجه الشدة والتمامية حتى تدرك بها الجميع. ولذلك قيل: إن المتوسط بين الأضداد بمنزلة الخالي عنها(١)، ومع ذلك لا تدرك هذه الآلة ما هو شبيه بها في الحرارة والبرودة أو الرطوبة واليبوسة أو اللين والخشونة، وذلك لأنه ما كان يمكن [أن يكون] جسم من الأجسام سيما العنصرية إلاّ ويكون فيه شيء من الأضداد، إذ كل جسم طبيعي فهو لا محالة ملموس، فلا يمكن أن يدرك ما هو مثله ولا ما هو ضده، لأن الضد يفسد الضد. لكن هذا الإشكال(٢) مندفع في اللمس بما أشرنا إليه، وقد بيّن في مقامه وليس ههنا موضع شرحه(٣).

وبالجملة الغرض أن في المحسوسات لمّا لم يوجد شيء نسبته إلى الجميع نسبة واحدة بالقوة لعدم خلوّه في نفس الأمر عن فعلية بعضها، فلم يكن في الوجود حسّ ظاهر(٤) يكون حاسة لجميع المحسوسات؛ لأن كل حس هو بالفعل صورة، ولكن يوجد في الموجودات شيء هو عقل بالقوة بالقياس إلى جميع المعقولات، وذلك قبل أن يخرج إلى صورة عقلية، ويكون وجوده حينئذٍ وجوداً حسياً وصورة مادية ومادة عقلية، فإذا صارت بالفعل في شيء من العقليات يتّحد به ويصير واحداً من الأشياء العقلية.

واعلم أن بين هيولى المحسوسات وهيولى المعقولات فرقاً ما(٥)، وهو انّ هيولى(٦) المعقولات من شأنها أن تخرج إلى الفعل في جميع المعقولات دفعة واحدة بخلاف هيولى(٦) المحسوسات، فإن في خروجها من القوة إلى الفعل في تلك الصور إنما هو شيئاً بعد شيء في زمان وحركة(٧) لا في آن، وذلك لعلّتين:

إحداهما: إن المحسوس بما هو محسوس أمر ضعيف الوجود يقع فيه

---

(١) الف، ز: كالخالي عنها.
(٢) م، ل: أشكال.
(٣) ألف، ز: تعرضه.
(٤) م: ظاهراً.
(٥) ل: فرقاناً، م: فرقاناً آخر.
(٦) م: الهيولي.
(٧) م: إنما هو شيء في زمان واحد وحركة

التضادُّ، فمحسوس واحد لا يمكن أن يكون فرساً وشجراً وحجراً لقصر رداء وجوده عن جامعية حقيقتين واتحاد صورتين فضلاً عن جميع الحقائق والصور، بل الصورة الواحدة منه لكونها أمراً مقدارياً كل جزءٍ مقداري منه يباين جزءَه المقداري الآخر.

والثانية: إن الطبائع الحسّية دائمة التجدّد والانتقال والزوال من وجود إلى وجود آخر، فلو أمكن في جوهر واحد منه أن يكون كل الأشياء لم يبق متحركاً، ولا له كمال منتظر، ولم يكن له صورة جسمانية بل عقلية(١).

فقد ثبت وتحقق ان كلّما خرجت هيولى المحسوسات في صورة من القوة إلى الفعل رجعت في غيرها من الفعل إلى القوة، وهذا كأجزاء(٢) الحركة والزمان التي وجود بعضها يستلزم عدم الآخر، وكأجزاء الجسم والمكان التي حضور شيء [منها] يوجب غيبة الآخر؛ وليس من هذا القبيل هيولى المعقولات، فكلّما خرجت في شيء من القوة إلى الفعل يصير(٣) أشدّ مناسبةً وقرباً من سائر المعقولات.

المقام الثاني من العقل هو الذي حصل به للنفس ملكة الانتقال من الأوائل إلى الثواني، ومن البديهيات إلى النظريات بواسطة حصول تلك الأوائل من طريق الحواس والخيال وذلك لحصول قوة في النفس بها تقتدر أن تأخذ صور المعقولات من المخيّلات، والنظريات من البديهيات؛ مثل الذين فيهم ملكة الصناعات، القادرين بأنفسهم على أن يعملوا أعمالهم.

والأول أعنى الهيولاني ما كان شبيهاً(٤) بهؤلاء(٥)، بل بالذين فيهم قوة بعيدة يقبلون بها ملكة الصناعة حتى يصيروا بتلك الملكة صانعاً(٦) كالأطفال والناقصين؛ وأمّا هذه الملكة ففي الذين قد استكملوا وصاروا معدودين من جملة العقلاء.

---

(١) م: عقلاً محضاً.

(٢) م: كالجزء.

(٣) م: صارت، ز: كأجزاء الجسم والمكان بخلاف هيولي المعقولات، فحصول شيء منها من القوة إلى الفعل يصير.

(٤) م: الهيولى شبيهاً.

(٥) أ: بهيولى.

(٦) م، ل: صناعاً.

المقام الثالث: هو العقل الفعّال، وهو الذي به صار الهيولاني ذا ملكة الانتقال. وقياس هذا الفاعل ـ كما يقول أرسطو ـ قياس الضوء، لأنّه كما أن الضوء علة الألوان المبصرة بالقوة في أن تصير مبصرة بالفعل، كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوة بأن يثبت فيه ملكة التصور العقلي، ويجعل الصور الهيولانية التي بالقوة هي معقولة بالفعل، وهذا الثالث هو بطبعه معقول، وهو بالفعل كذلك، سواء عقله عاقل أم لا؛ لأنه فاعل التصور العقلي وسائق العقل الهيولاني إلى العقل بالفعل، وكذلك هو عقل فعّال، لأن الصور الهيولانية إنما تصير به معقولة بالفعل[١] وقد كانت معقولة بالقوة إذا كان هذا العقل يجرّدها من الهيولى التي معها ويجعلها معقولة، ولم يكن من قبل ولا في طبيعتها أن يكون معقولة، كما ان بالنور البصري الفائض على القوة الباصرة يصير هذه القوة مبصرة بالفعل واجدة الأجسام والألوان التي بحيالها مبصرة بالفعل وما كانت الآ مبصرة بالقوة، فذلك النور بطبيعته مرئيّ ورائى، لا يمكن أن يكون غير ذلك أو يكون بالقوة، بل هو بالفعل كذلك دائماً.

فكذلك هذا النور المُشرق العقلي إذا أشرق على العقل بالقوة صار عقلاً بالفعل، وإذا أشرق على الصور المتخيّلة أو المحسوسة التي تناسبه صارت كلّها معقولة بالفعل، ولا يمكن أن لا يكون كذلك؛ ولأجل هذا يلزم أن يكون ههنا عاقلاً، كما سيظهر لك عن قريب بيانه إن شاء اللّه[٢].

فصل [٢]

في أن التعقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول

أقول وباللّه التوفيق: إن صور الأشياء على ضربين، أحدهما: صورة قوام وجودها بالمادة الجسمانية؛ ومثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون معقولة ولا محسوسة أيضاً، لأنّ وجودها عين الاحتجاب والغيبة لتشاركها معنى العدم حيث وجود كل شيء منه يساوق عدم الآخر، وحضور كلّ جزء منه يلازم غيبة الآخر،

---

(١) في نسخة ز، هنا يتم المطلب إلى الفصل الآتي.

(٢) أيضاً «الأسفار» ج٣، ص ٣٦٨.

والعلم عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره عنده، فما لا وجود له في نفسه كيف يكون موجوداً لأمر آخر، ولهذا لا يمكن إدراك مثل هذه الصور إلاّ بحصول صورة أخرى تماثلها في المفهوم وتخالفها في رتبة الوجود.

والثانية: صورة ليس قوام وجودها بالمادة، بل هي مجرّدة عنها، سواء بقيت لها علاقة إضافية إليها، وذلك بوجهين، إمّا لحامل قوة إدراكها إلى مادتها الخارجية[١] كالمحسوسات، فإن الآلة التي فيها قوة وجود تلك الصورة المحسوسة بالفعل لها نسبة وضعية إلى مادتها الخارجية، وتلك النسبة صارت مخصّصة لحصول تلك الصورة للحس، إذ[٢] لتلك الصور نسبة ارتباطية إلى صورتها الجزئية والحسّية، وهي كالموهومات والمتخيلات؛ أو لم يبق له علاقة إضافية إليها ولا وضعية[٣] ولا ارتباطية، وذلك لفرط خلوصها وتجرّدها عن المادة، وتفرّدها بخاص وجودها ووجود جاعلها التام[٤]، غير المفتقر إلى معاون من خارج وعارض غريب زائد عليها.

أو لا ترى أن شيئاً من الأجسام وصورها إذا فرض متفرّداً لم يكن معه أمور غريبة عن ذاته ولا أجسام[٥] أخرى مجاورة له لم يبق موجوداً! مثال ذلك: لو فرضنا سماءً أو جسماً محيطاً لا حشو في داخلها لم يكن موجودة لاستلزامه الخلاء. ولو فرضنا أرضاً أو جسماً محاطاً لا سماء له يعلوه لم يكن موجوداً لاستلزام[٦] ذلك وجود جهة لا محدّد لها ووجود جسم ذي حيّز أو أجسام ذوات جهات وأحياز بدون ما تحدد جهاتها وأحيازها، وهذا كلّه ممتنع.

فظهر أن مثل هذه الأمور كما يفتقر إلى علل ذاتية يفتقر إلى أسباب عرضية اتفاقية ولهذا يقال لهذا العالم عالم الاتفاقيات. وأمّا الوجود العقلي فليس مفتقراً[٧] إلى أسباب عرضية خارجة عن طبيعته مباينة لجوهره.

---

(١) ل، م: الخارجة.
(٢) ز: أو لتلك الصورة.
(٣) ألف: وصفية.
(٤) ل، م: التمام.
(٥) م: والأجسام.
(٦) م: لاستلزامه.
(٧) م: لافتقار.

فإذا تقرّر هذا، فنقول: قد صحّ عند الحكماء أن الصورة المجرّدة بالكلية صورة معقولة بالفعل، وكذا الصورة المجرّدة تجرّداً في الجملة، إمّا محسوسة بالفعل أو متخيلة بالفعل؛ والبرهان على أن كل صورة مجرّدة بالكلية معقولة بالفعل انها لو لم يكن كذلك فلا يخلو إمّا ان لم يكن من شأنها أن تعقل لا بالفعل ولا بالقوة، أو كان من شأنها ذلك. لا سبيل إلى الأوّل، فإن كل ما حصل في الوجود(١) فمن شأنه ان يصير معقولاً ولو بالقوة. ولا سبيل إلى الثاني، لأنّ الذي من شأنه أن يعرض له أمر لم يكن حاصلاً له بالفعل. فذلك العدم شيء من أسباب وجود ذلك الأمر، إمّا لفقد ما هو من جهة الفاعل أو لعدم استعداد القابل. والأوّل محال، لأنّ الفاعل المفيد للصور العقلية تامّ الحقيقة والذات، لا يمكن بالفعل أن يكون فيه(٢) قصور أو نقص أو عجز. والثاني أيضاً محال، فإن الصور المجردة ليس لها محل ولا أيضاً فيه(٣) جهة قبول أو قوة تغيّره وإمكان شيء لم يكن بالفعل، لأنّ شيئاً من هذه الأمور لا يكون إلاّ في عالم الحركات والتغيرات والمواد والاستعدادات، وقد فرض كون تلك الصورة مجرّدة لا يتعلق بمادة وتغيّر واستحالة وحركة.

فثبت أن كل صورة مجرّدة فإن وجودها في نفسه هو بعينه هو وجودها معقولة بالفعل، وكذا يعلم بالحدس الصائب أن كل صورة محسوسة فإن وجودها في نفسها هو محسوسيّتها التي هو وجودها للجوهر الحسّاس. وكل صورة متخيّلة فوجودها في نفسها هو وجودها للخيال، حتى لو فرض انسلاخ المعقولية عن الصور التي فرضنا أنها معقولة لم يكن في نفسها شيئاً من الأشياء الآخر، كأن يكون في نفسه فلكاً أو شجراً أو حيواناً أو نباتاً.

وكذا الكلام في المتخيّلات(٤) أو المحسوسات، فإن وجوداتها العقلية ليست إلاّ ظهورات الأشياء(٥) عند العقل(٦) أو النفس، فيكون وجودها نوراً عقلياً معقولاً

---

(١) م: المادة.
(٢) م: لأن فيه.
(٣) فيها ـ ظ.
(٤) ألف: مخيلات.
(٥) ألف: شيء.
(٦) ز: فإن وجودها ليس إلا ظهور شيء عند العقل.

لا أنه به يصير المهيّات الكونية معقولة بالفعل، وكذا القياس في الصورة الخيالية والحسّية في أنها نور خيالي يتخيّل به الأشياء، أو نور حسّي به يظهر المحسوسات ويصير محسوسة بالفعل.

فإذا كان الأمر هكذا من كون معقولية المعقول هو بعينه نحو وجود للعاقل لا غير، كذا محسوسية المحسوس هي وجوده بعينه للجوهر الحسّاس لا غير، فيلزم من ذلك أن يكون عاقل مثل هذا المعقول غير مبائن الذات عن وجوده، أذ لو كان للعاقل وجود وللصورة المعقولة التي هي معقولة بالفعل وجود آخر حتى[١] كانا موجودين متغايرين كل منهما منفصل الوجود عن صاحبه. كما زعمه الجمهور. يلزم أمر محال، لانّا إذا نظرنا إلى الصورة العقلية ولاحظناها وقطعنا النظر عن الجوهر العاقل فهل هي في تلك الملاحظة معقولة. كما كانت عليه في ذاتها. أو غير معقولة؟ فإن لم يكن هي في تلك الملاحظة معقولة فلم يكن نحو وجودها بعينها معقوليتها، بل كانت معقولة بالقوة لا بالفعل؛ والمقدَّر خلاف هذا، وهو أن وجودها بعينه معقوليتها؛ وان كانت[٢] في تلك الملاحظة إيّاها هي التي تكون مع قطع الالتفات إلى ما سواها من الأشياء المغايرة الوجود لها معقولة، فهي لا محالة في تلك الملاحظة عاقلة أيضاً؛ إذ المعقولية لا ينفكّ عن العاقلية لأنّهما من باب المضاف، وأحد المضافين لا يوجد معناه بغير معنى صاحبه، فوجود واحد هو بعينه عاقل، ومعقول له. فكل صورة مجردة عن المادة فهي معقولة وعاقلة معاً من غير مغايرة بين المعنيين بحسب الوجود بل بحسب المعنى والمفهوم، إذ مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية، وإلاّ لكانا لفظين مترادفين.

وأمّا كون وجود واحد مصداقاً لمفهومين متغايرين بل لمفهومات كثيرة، فغير مستنكر ككون ذاته تعالى بذاته مع احديته مصداقاً لمعاني أسمائه وصفاته من غير شوب[٣] كثرة، فإذن يلزم انّه إذا كان لعاقل واحد معقولات كثيرة أن يكون وجوده بعينه وجود تلك المعقولات بما[٤] هي معقولات بعينها من غير تعدّد وتغاير في

---

(١) ل: م: و.

(٢) م: ولو كانت.

(٣) ز: ثبوت.

(٤) م: كما.

الوجود. وعلى هذا القياس حال اتحاد الجوهر الحسّاس بجميع الصور المحسوسة له، وحال اتحاد القوة الخيالية بجميع الصور المتخيّلة.

وهذا ـ أي كون صورة كثيرة ادراكية عقليَّة كانت أو خياليَّة أو حسّية مع تخالفها وتغايرها عين هوية واحدة موجودة بوجود واحد ـ أمر عجيب من عجائب أسرار الوجود، قاد إليه البرهان القطعي الذي لا مجال لأحد من الملتزمين لأحكام العقل الصحيح أن ينكره، إلاّ أن ينحرف عن هذا المسلك إلى مسلك آخر كالجدل[١] والتقليد أو نحوه ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ [النُّور: الآية ٤٠][٢].

فصل [٣]

في تسديد ما أصّلناه وتأكيد ما قرّرناه

واعلم إن حال النفس في مراتب ادراكاتها الحسّية والخيالية والعقلية ليس كما اشتهر عند الجمهور وفي الكتب مذكور من انّ النفس واحدة ذاتاً ودرجةً، والمدركات متفاوتة وجوداً، متخالفة تجرّداً وتجسّماً. بل الحقّ إن كل قوة ادراكية فهي بعينها صورتها المدركة إذا كانت مدركة بالفعل.

والمشهور عندهم إن النفس تجرّد الصور الحسّية وتنزعها عن موادها تجريداً ما، فتصير محسوسة بالفعل، ثم تجرّدها تجريداً أتم، فتصير متخيّلة بالفعل، ثم تجرّدها تجريداً بالكليّة، فتصير معقولة بالفعل، والنفس في ذاتها هي كما هي في أوّل الأمر من غير انتقال لها من كونها حسّية إلى كونها خيالية ومن كونها خيالية إلى كونها عقلية. فجعلوا النفس ساكنة، ومدركاتها منتقلة مستحيلة. وليس الأمر كذلك، بل الأمر بالعكس مما ذكروه. فأولى في الصواب[٣] أن يجعل تفاوت الصور الإدراكية في مراتب التجريدات والاستكمالات[٤] تابعة لاستحالات المدرك، إذ المغمور في الغواشي المادية لا يمكن له إدراك الصورة غير المغشّاة بها،

---

(١) م: كالجهل أو.

(٢) أيضاً «الأسفار» ج٣، ص ٣١٢.

(٣) ألف، ز: بالعكس، فالصواب.

(٤) ز: الاستحالات.

وظهور[1] كل حقيقة نوعية كالإنسان مثلاً على القوة العاقلة تارةً بصورة وحدانية عقلية، وعلى الحواس تارة أخرى بصور مخالفة متكثرة ليس بأن يدلّ على أن يكون النفس في أطوارها[2] الوجودية تابعة لحركاتها أولى من أن يجعل اختلافها وحركاتها تابعة لاختلاف أحوال النفس واستحالاتها؛ بل هذا أولى وأنسب.

فانظر أيّها العاقل الذكي في أمر النفس وأطوارها ونشآتها الوجودية وكونها في كل طور وجودي متحدة مع طائفة من موجودات ذلك الطور الوجودي. فهي مع البدن طبيعة بدنية، ومع الحسّ حسّ، ومع الخيال خيال، ومع العقل عقل، ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ [لقمَان: الآية ٣٤] فإذا اتحدت مع الطبيعة صارت عين الأعضاء، وإذا اتّحدت مع الحسّ بالفعل صارت عين المحسوسات التي حصلت للحواس بالفعل، وإذا كانت مع الخيال بالفعل تصير عين الصور المتخيّلة له، وهكذا إلى أن ترتقى إلى مقام العقل بالفعل، فتصير عين الصور العقلية التي حصلت لها بالفعل.

والحكمة في ذلك إن اللّه تعالى لمّا جعل في الوجود وحدة عقلية هي عالم العقل، وكثرة جسمانية هي عالم الحسّ والتخيّل على مراتبها، اقتضت العناية[3] الإلهية بإيجاد نشأة جامعة يدرك بها ما في العالمين، فرتّب لها قوة لطيفة تناسب بذاتها تلك الوحدة الجامعة، فيمكن بتلك المناسبة من إدراكها وهو العقل الفعّال؛ وقوة أخرى جسمانية أو مادية تناسب بذواتها تلك الكثرة الجسمانية فيدركها من حيث هي هي؛ لكن النفس في مبادىء تكوّنها تغلب عليها لقصورها ونقصها[4] جهة الكثرة الجمسانية، ويكون وحدتها العقلية أمراً بالقوة، وكثرتها الجسمانية[5] امراً بالفعل، فإذا قويت ذاتها واشتدّت فعليّتها غلبت عليها جهة الوحدة، فصارت عقلاً ومعقولاً بعد أن كانت حسّاً ومحسوساً. فللنفس حركة جوهرية من هذه النشأة الأولى إلى النشأة الثانية وما بعدها.

---

(١) م: فظهور.

(٢) م: أظفارها.

(٣) م: قضت الغاية.

(٤) ألف، ز: نقصانها.

(٥) م: وجهة الكثرة الجسمانية.

فصل[٤]

في إمعان النظر في هذا المنهاج والإشارة إلى علم الله تعالى بالأشياء الممكنة

قد علمت أن قياس العقل إلى المعقولات قياس الحسّ إلى المحسوسات، وان ليس الاحساس ـ كالأبصار مثلاً ـ عبارة عن أخذ صورة المحسوس من مادة، ولا أن البصر يأخذ من المبصر شيئاً ينتقل إليه بعينه من مادة[١] إلى مادة البصر لما تبيّن من استحالة انتقال المنطبعات من موضع[٢] إلى موضوع، ولا أيضاً معناه حركة قوة الحاسّة كالباصرة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادة[٣]، كما زعمه[٤] أصحاب الشعاع في باب الأبصار. ولا أيضاً بمجرد إضافة وضعية للحاسّة، ولا بإضافة علمية للنفس إلى تلك الصورة المادية، كما ذهب إليه الاشراقيون في باب الأبصار وقوم كالفخر الرازي في باب الإدراك مطلقاً. فإنّ هذه الآراء الثلاثة كلّها باطلة عندنا، كما بيّنّاه في موضعه؛ سيما مذهب الإضافة، فإنّ الإضافة الوضعية إلى الأجسام وما فيها ليست علماً بها وإدراكاً لها، والإضافة العلمية من الجواهر العقلي لا يمكن ولا يتصور بالقياس إلى ذوات الأوضاع المادية، وقد مرّت الإشارة إلى برهان عام على أن شيئاً من ذوات الأوضاع المادية لا يمكن أن يكون مدركة بأيّ إدراك كان إلا من طريق العلم المحيط بأسبابها وعللها.

بل الحقّ عندنا في باب الأبصار وغيره من أنواع الإدراكات انّها يحصل بإنشاء صورة نورية إدراكية من عالم النفس على طريق الفيض الإبداعي، فيحصل بها الادراك والشعور بالأشياء. وتلك الصورة إن كانت حسية فهي الحاسّة والمحسوسة بالفعل. فالصور البصرية ليست في مادة خارجية، ولا أيضاً انطبعت في آلة الأبصار؛ وإنّما هي مثل معلقة قائمة لا في محل ومادة بل لمبدأ فاعلى نورى. وإما وجود الصورة في الخارج فهي من الشرائط والمعدّات لحصول تلك الصورة المجردة في صقع النفس. والكلام في كون تلك الصورة حسّاً وحاسّة

---

(١) ز: مادّته.
(٢) ز: موضوع.
(٣) ز: الموجود في مادّته.
(٤) ألف، م: كما ذهبه.

ومحسوسة كالكلام في كون الصورة العقلية عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، وكذا في غيرها من الإدراكات الحسّية والخيالية والعقلية.

قال المعلم الأول في كتاب «اثولوجيا»: «ينبغي أن يعلم أن البصر إنّما ينال الأشياء الخارجية منه، ولا ينالها حتى يكون بحيث يكون هو [هي]، فيحسّ حينئذٍ ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوّته. كذلك المرء العقلي إذا ألقى بصره على الأشياء لم ينلها حتّى يكون هو وهي[١] شيئاً واحداً إلاّ أنّ البصر يقع على خارج الأشياء والعقل على باطن الأشياء، فلذلك يكون توحده معها بوجوه، فيكون مع بعضها أشدّ وأقوى من توحّد الحس بالمحسوسات. والبصر كلّما أطال النظر إلى الشيء المحسوس أضرّ به المحسوس حتى يصير خارجاً عن الحس [أي] لا يحسّ شيئاً. وأمّا البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك»[٢]. انتهى كلامه.

واعلم: إن بهذا المسلك الذي سلكناه في باب العلم ـ عناية من اللّه تعالى وتأييده ـ يندفع اشكالات كثيرة ولا يرد عليه أيضاً ما يرد على القول بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى وانطباعها فيه، وكذلك القول بانطباع تلك الصور في إدراك[٣] العقول في ذوات تلك العقول؛ فإن التعقل لو كان بارتسام الصور العقلية في ذات العاقل يلزم مفاسد شنيعة في علم الباري ـ جلّ اسمه ـ مذكورة في الكتب[٤]، ويلزم أيضاً من كون صورة الجوهر المنطبعة في الجوهر العاقل كون صورة واحدة مندرجة تحت مقولتين بالذات مقولة الجوهر ومقولة الكيف، وكذا من انطباع الكم والوضع والإضافة يلزم كون كل منها مندرجاً تحت مقولتين، إلى غير ذلك من الاشكالات المعدودة في مقامه.

فصل[٥]

في طريق آخر لبيان المطلوب

إن الذي تقرّر عن الجمهور من أن القوة العاقلة في الإنسان تنال صور

(١) في النسخ: يكون هو هو شيئاً.

(٢) «أثولوجيا»، ص ١١٧.

(٣) ألف، ز: إدراكات.

(٤) راجع: «شرح الإشارات» ج٣، ص ٥٢.

المعقولات من خارج ذاتها بعد ما لم تكن عاقلة بالفعل لا[١] بأن تتّحد بها وتتحول إليها، مما لا يمكن التعويل عليه. فإن النفس إذا كانت خالية من العلم جاهلة بالفعل ولها قوة ان تنفعل من المعقولات، فإذا صادفت الصور العقلية وأدركتها إدراكاً عقلياً، فنقول: تلك القوة الانفعالية إذا صادفت صورة معقولة فبماذا أدركتها وأضيفت إليها؟ أتدركها بذاتها العارية عن العلم والعقل صورة معقولة؟ فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور العقل أصلاً صورة خارجة عن ذاتها المظلمة وهي صورة نيّرة في ذاتها معقولة صرفة؟!

فإذا أدركتها بذاتها العارية، فيلزم أن يكون الذات الجاهلة العمياء العامية قد أدركت معقولاً صرفاً مبائناً بذاته لذات المدرك حتى يكون ذاتان متبائنان؛ إحداهما عاقلة بالقوة، والأخرى معقولة بالفعل؛ مع أن المتضايفين في معنى من المعاني بما هما متضائفان لا بدّ وان يكونا متكافئين في الوجود والعدم والقوة والفعل؛ فيمتنع أن يكون إحداهما بالقوة والأخرى بالفعل. فالعين العمياء كيف تبصر وترى؟ وبأيّ نور تنظر إلى الأنوار والألوان المبصرة؟ وكذا العقل بالقوة بأيّ نور عقلي يبصر المدركات النورية العقلية؟ ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ [النُّور: الآية ٤٠].

وإن ادركتها بما استنارت به ذاتها من صورة عقلية، فينقل الكلام إلى نسبة ذاتها العارية إلى تلك الصور من إنها مبائنة لتلك الصور، أو متقومة بها متّحدة معها؛ فإن كانت مبائنة عاد المحذور المذكور فيتضاعف الصور إلى غير النهاية وهو محال. وان لم يكن مبائنة فكانت تلك الصورة بعينها عاقلة بالفعل كما انها معقولة بالفعل من غير توسط صورة أخرى، وهذا بعينة مطلوبنا.[٢]

وليس لقائل ان يقول: لعلّ تلك الصورة تكون واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها وتكون هي معقولة للنفس بذاتها، بمعنى ان ماوراءها مما هي مطابقة ايّاها فيصير معقولاً للنفس بتلك الصورة؛ لانّا نقول: لو لم تكن تلك الصورة معقولة أولاً لم يمكن أن يدرك بها غيرها، وليس توسيط تلك الصورة لغيرها كتوسيط الآلات الصناعية في الوصول إلى الأعمال البدنية؛ بل مثالها مثال النور المحسوس في درك المبصرات حيث يبصر النور أولاً وبتوسطه[٣] يبصر غيره ثانياً

---

(١) ز: ـ لا.
(٢) ألف، ز: أخرى، وهو المطلوب.
(٣) ألف، ز: بتوسيطه.

وبالعرض؛ على إنّا قد أوضحنا بالبرهان الساطع ان الصورة المعقولة بالفعل سواء عقلها عاقل غيرها أو لم يعقلها، وكذا الصورة المحسوسة لا يمكن فرض وجود لها لم يكن هي محسوسة، فهي محسوسة بالفعل وإن لم يكن في العالم جوهر حاسّ. وليس وجود الصور الإدراكية ـ عقلية كانت أو حسّية ـ للنفس كوجود الدار والأموال والأولاد لصاحب الدار والمال والوالد، في انّ لها وجوداً في أنفسها ووجوداً لغيرها، ليس وجودها في أنفسها بعينه وجودها لغيرها، وليست صيرورة النفس عاقلة بالفعل كصيرورة زيد ذي مال وعرض وولد من غير ان يتحول وجوده وجوداً آخر(١).

فصل[٦]

في دفع ما يرد على القول بالاتحاد بين العاقل والمعقول وحلّ الشبهة المذكورة في كتب الشيخ وغيره

اعلم ان الشيخ الرئيس في أكثر كتبه نصّ على إبطال القول بهذا الاتحاد، وأصرّ على إبطاله غاية الإصرار. فقال في الإشارات: «إنّ قوماً من المتقدمين(٢) يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي. فلنفرض الجوهر العاقل [عقل](٣) ألف وكان هو على قولهم بعينه المعقول من ألف، فهل هو حينئذٍ كما كان عند ما لم يعقل ألف أو بطل منه ذلك؟ فإن كان كما كان فسواء عقل ألف أو لم يعقلها، وإن كان بطل منه ذلك أبطل على إنّه حال له، أو على إنّه ذاته. فإن كان على أنّه حال له والذات باقية فهو كسائر الإستحالات ليس ما يقولون؛ وإن كان على إنه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر، ليس إنّه صار هو شيئاً آخر، على إنّك إذا تأمّلت هذا أيضاً علمت إنّه يقتضي هيولي مشتركة وتجدد مركب لا بسيط»(٤).

وقال أيضاً: «زيادة تنبيه: وأيضاً إذا عقل ألف ثم عقل ب أيكون كما كان

(١) وللفصلين الأخيرين راجع «الأسفار»: ج٣، ص ٢٨٠ ـ ٣١٢.

(٢) في م و«الإشارات»: المتصدرين.

(٣) الزيادة من المصدر.

(٤) «شرح الإشارات» ج٣، ص ٢٩٢.

عندما عقل ألف حتى يكون سواء عقل ب أو لم يعقلها، أو يصير شيئاً آخر، ويلزم منه ما تقدم ذكره» انتهى[١].

وهذه حجة خاصة على نفي الاتحاد بين العاقل والمعقول ولهم حجة عامة على نفي الاتحاد بين الشيئين مطلقاً، ذكرها الشيخ وغيره في كتبهم، وهي: «إن المتّحدين إن كانا موجودين اثنين فلا اتحاد، وإن بطل أحدهما وحدث الآخر، فلا اتحاد، وإن عدما جميعاً وحدث أمر ثالث، فلا اتحاد أيضاً».

وقال في الإشارات: «وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشّاؤون، وهو حشف كلّه، وهم يعلمون من أنفسهم انهم لا يفهمونه، ولا فرفوريوس نفسه، وقد ناقضه من أهل زمانه رجل، وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول»[٢].

وقال في علم النفس من طبيعيات الشفاء: «وما يقال من إنّ ذات النفس يصير هي المعقولات، فهو من جملة ما يستحيل عندي، فإنّي لست أفهم قولهم ان يصبر شيء شيئاً آخر، ولا أعقل ذلك كيف يكون»[٣].

ثم ذكر الحجة العامة لنفي الاتحاد، ثم أخذ في الطعن والرد على من ذهب إلى هذا الاتحاد بقوله: «وأكثر ما هو بين الناس في هذا هو الذي صنّف لهم ايساغوجي، وكان حريصاً على أن يتكلّم بأقوال مخيّلة شعرية صوفية[٤]، يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل، ويدلّ أهل التمييز على ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس. نعم [إنّ] صور الأشياء تحلّ في النفس وتحلّيها[٥] وتزيّنها، وتكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني، ولو كانت النفس صارت صورة لشيء من الأشياء من الموجودات بالفعل والصورة هي العقل وهي بذاتها فعل، وليست في ذات الصورة قوة قبول شيء، إنما قوة القبول في القابل للشيء، وجب أن يكون النفس حينئذٍ لا قوة لها على قبول صورة أخرى وأمر

---

(١) «شرح الإشارات» ج٣، ص ٢٩٣.
(٢) «شرح الإشارات» ج٣، ص ٢٩٥.
(٣) طبيعيات «الشفاء» الطبع الحجري، ص ٣٥٩.
(٤) ألف: صرفية.
(٥) م: صور الأشياء تحليها النفس.

آخر، وقد تراها تقبل صورة أخرى غير تلك الصورة، فإن كان ذلك الغير أيضاً لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب، فيكون القبول واللاقبول واحداً. وإن كان يخالفه، فيكون النفس لا محالة [إن كانت] هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها، وليس من هذا شيء» إلى آخر هذا الكلام[١].

أقول: وهذه حجة أخرى له بطلان هذا المذهب، وسيرد عليك جوابها أيضاً، فنقول: إن الذي يجب أن يعلم أولاً قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ وغيره في نفي الاتحاد بين العاقل والمعقولات عامّاً وخاصّاً أمران: أحدهما: إن الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية، وهو مبدأ شخصيته ومنشأ ماهيته ومصداق ذاتياته، وأنّ الوجود ممّا يجوز فيه الاشتداد والتضعّف في[٢] الإستكمال والنقص، وله في كل مرتبة من الشدة والضعف صفات ونعوت ذاتية غير ما كانت قبل ذلك[٣].

والثاني: إن الحركة والإستحالة كما يجوز في الكيف والكم يجوز في الجوهر الصوري المتعلق بالمادة ضرباً من التعلق، والحركة في كل مقولة يلزمها وجود فرد متصل[٤] شخصي تدريجي له في كل آن مفروض من زمان تلك الحركة حدّ خاص من حدود الوجود لم يكن قبله ولا بعده.

فإذا ثبت هذان الأصلان اللذان بسطنا القول في تحقيقهما والذبّ عنهما في كتبنا المبسوطة[٥]، فنقول: إن الاتحاد بين الشيئين يتصور على وجوه ثلاثة:

الأول: أن يتّحد بموجود بعد أن يتعدد أو بأن يصير الوجودان لشيئين وجوداً واحداً. وهذا محال لا شك في إستحالته لما ذكره الشيخ وغيره من دلائل نفى الاتحاد.

والثاني: إنّ ماهية من الماهيّات ومعنى من المعاني تصير هي بعينها ماهية

---

(١) راجع: المصدر السابق.

(٢) ز: و.

(٣) لم يذكر المؤلف هذا الأصل في «الأسفار»، لتبيان المقام.

(٤) م: متحصل.

(٥) راجع «الأسفار» المجلّد الأول مباحث الوجود، والمجلّد الثالث مباحث الحركة.

أخرى ومعنى آخر بالحمل الذاتي الأوّلي. وهذا أيضاً من الممتنعات فإن المفهومات المتغايرة لا يمكن أن تصير مفهوما واحداً، فإن كل ماهية من حيث هي لا يمكن أن يكون ماهية أخرى لذاتها إلاّ بأن يبطل وجود أحدها ويحدث وجود غيرها.

والثالث: أن يصير موجوداً بحيث يصدق عليه معنى عقلي وماهية كلية بعدما لم يكن صادقاً عليه أولاً لاشتداد(١) وقع في وجوده، واستكمال حصل في هويّته الشخصية المستمرة على نعت الاتصال. وهذا ليس بمستحيل؛ ألا ترى أن صورة الإنسان الواحد في(٢) مبدأ كونه جنيناً بل نطفة إلى غاية كونه عقلاً ومعقولاً يتوارد عليه الأطوار؟ وأن جميع المعاني المعقولة التي وجدت أفرادها متفرقة في الجماد والنبات والحيوان توجد مجتمعة على وجه بسيط في الإنسان؟

لا يقال: هذه المعاني المتكثرة إنما يوجد في الإنسان لأجل تكثّر قواه لا بحسب قوة واحدة.

لأنّا نقول: بل بحسب صورة ذاته الواحدة المتضمنة لقواه؛ فإن جميع قوى الإنسان المدركة والمحركة الحيوانية والطبيعية يفيض على مادة البدن(٣)، ومواضع الأعضاء من مبدأ واحد بسيط هو نفسه وحقيقة ذاته؛ وتلك القوى كلّها فروع ذلك الأصل، وهو حسّ الحواس وعامل الأعمال، كما أن العقل البسيط الذي أثبته الحكماء هو أصل المعقولات المتصلة(٤) النفسانية. وسينكشف ذلك في هذه الرسالة أن العقل الفعال في أنفسنا هو كلّ المعاني الموجودة في المعلولات بحسب الصدق والتحقيق.

وبالجملة كون ذات واحدة بحيث يصدق عليها لذاتها معنى لم تكن تلك الذات مصداقة له أوّلاً ليس ممتنعاً(٥)، وكذا صيرورة ذات بحيث يصدق عليها ما يصدق(٦) على ذوات كثيرة متغايرة ليس ممتنعاً، كما قيل:

---

(١) خ: لاستعداد.
(٢) م: من.
(٣) م: يقتضي على مادة البدن.
(٤) م: المنفصلة.
(٥) م: بمحال.
(٦) ز: عليها ما يصدق.

ليس على اللّه بمستنكر أن يجمع العالم في واحد

ولنرجع إلى الجواب عن احتجاجاتهم: أما الدليل العامّ الذي ذكره الشيخ في الاشارات، فقوله: «إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً، فهما اثنان متمايزان»، قلنا: إن هذا غير مسلّم، لجواز أن يكون مفهومان لهما وجود واحد، فإن الحسّاس والناطق معنيان متغايران يمكن إنفكاك أحدهما عن الآخر، فقد صارا في الإنسان موجوداً واحداً.

وكذا الدليل العامّ المذكور في الشفاء، فإنّ قوله: «إذا صار الشيء شيئاً آخر، فإمّا أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً أو معدوماً»؛ قلنا: نختار إنّه يكون موجوداً. وقوله: «فإن كان موجوداً، فالثاني الآخر إمّا أن يكون أيضاً موجوداً أو معدوماً»؛ قلنا: نختار انّه حينئذٍ أيضاً يكون موجوداً. قوله: «فهما موجودان لا موجود واحد»؛ قلنا: بل هما معنيان موجوداً بوجود واحد، ولا إستحالة في كون معان كثيرة لها وجود واحد.

وأما الحجتان الخاصتان بالعاقل والمعقول، فالتي ذكرهما الشيخ في الإشارات[١]، فقوله: «هل هو ج كما كان عندما لم يعقل ألف؟»؛ قلنا: نختار إنّه هو هو من حيث أصل الوجود، وليس هو هو من حيث القوة والكمال، كالهيولى إذا صارت جسماً، فلم يبطل عن المادة إذا صارت مصوّرة بصورة كمالية إلاّ ما هو من باب النقص والقصور كالصبي إذا صار رجلاً، لأنّه لم يزل منه شيء إلاّ ما هو أمر عدمي، كما اعترف به الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات الشفا[٢] عندما بيّن أقسام كون الشيء من شيء؛ فقد حقّق هناك أن صيرورة شيء شيئاً آخر على وجهين:

«أحدهما: بأن يكون الأوّل إنما هو ما هو إنّه الطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثاني، كالصبي إذا صار رجلاً لم يفسد، ولكنّه استكمل ولم يزل عنه أمر جوهري ولا عرضي إلاّ ما يتعلّق بالنقص وبكونه بالقوة.

والثاني: بأن يكون الأول ليس طباعه أن يتحرك إلى الثاني، وإن كان يلزمه

(١) ألف، ز: فالشيخ ذكرهما في الإشارات.

(٢) الهيات «الشفاء» ط مصر، ص ٣٢٩.

الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته؛ مثل الماء إنّما يصير هواءً بأن ينخلع من هيولاه صورة المائية ويحصل له صورة الهوائية». قال: «والقسم الأول يحصل فيه الجوهر الذي للأول بعينه في الثاني. والقسم الثاني لا يحصل الذي في الأول بعينه للثاني بل جزء منه، ويفسد ذلك الجوهر».

هذا تلخيص[١] كلامه، وهو صريح في أن كون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الأول بعينه متّحداً بالثاني وهو هو، كما كان أوّلاً؛ فكيف ينكر مثل ذلك ههنا؟ ثم الذي أفاده في الفرق بين القسمين في حصول شيء من شيء «إن في القسم الأوّل يتحرك الصورة لطباعها وماهيتها إلى أن تصير شيئاً أخرى، كالصبي إلى الرجلية؛ وفي القسم الثاني لا تتحرك لطباعها وماهيتها، بل من جهة حامل ماهيتها؛ أي لأجل سبب آخر كالقاسر أو ما يجري مجراه كالماء إذا صار هواءً» صريح في إثبات الحركة الجوهرية والاستكمالات الذاتية مثل النطفة إذا صارت جنيناً ثم حيواناً ثم صبيّاً ثم رجلاً؛ لا شكّ في أن لها هذه الإستحالات والاستكمالات ليست بقسر قاسر أو إرادة حادثة أو إتفاق، بل كانت تحوّلاً ذاتياً جوهرياً، لا يبطل المحوّل بطريان المحوّل إليه، بل يشتدّ وجوده ويكمل هويته وذاته.

فهكذا الحال فيما صار غير العاقل عاقلاً بالفعل، فلم يفسد منه إلاّ ما هو من باب القصور والنقص. وهذا الانتقال في هذه الأطوار ليس من قبيل القسم الثاني الذي يكون بعد الكون والفساد[٢]؛ لأنّ ذلك لم يكن ولا يكون بحسب مقتضى الطبيعة الذاتية من جهة القسر وغيره، كانقلاب العناصر بعضها إلى بعض يكون من جهة أسباب خارجة عن طبائعها.

ومن جوّز ان للنفس الإنسانية من لدن تكوّنها من النطفة وكونها بالقوة في كلّ شيء، وكلّ إدراك حتى الإحساس والتخيّل إلى حدّ كونها معقولاً بالفعل وعاقلاً بالفعل جوهراً واحداً[٣]، له حدّ واحدٌ من الجوهرية والوجود لم يتفاوت إلاّ

---

(١) م: محض، ل: ملخص.

(٢) م: بحسب الكون وبعد الفساد.

(٣) م: أن النفس... جوهر واحد.

بعوارض[١] خارجة من باب الإدراكات والتحريكات، فقد ركب شططاً، حتى كانت عنده نفوس الأنبياء الكاملين ﷺ مع نفوس المجانين والأطفال بل الأجنّة في بطون الأمّهات في درجة واحدة من تجوهر الذات الإنسانية وحقيقتها، وإنّما التفاوت بحسب لواحق غريبة تلحق الوجود الذي لها.

نعم لو قيل: إنّ هذه الكمالات الوجودية كأصل الوجود زائدة على معنى الإنسانية وماهية الإنسان، لكان له وجه بشرط أن يعلم كيفية زيادة الوجود على الماهية و[٢] إنّها بحسب الذهن والتحليل لا بحسب الخارج، مع أن الوجود هو الموجود في الخارج، والماهية متّحدة معه صادقة عليه من غير أن يكون مجعولة بذاتها؛ ولا أيضاً أن يتخيّل جعل بينها وبين وجودها، بل المجعول بالذات هو وجوه كل شيء، والماهية تبع له كالظلّ.

وقوله: «وإن كان يبطل منه ذلك أبطل على أنّه حال له، والذات باقية فهو كسائر الإستحالات ليس على ما يقولون». قلنا: لم يبطل شيء من مقوماته ولا من وجود ذاته إلاّ ما يتعلّق بالنقص والقصور، بأنه لو كان[٣] ناقص الجوهر فكمل واشتدّ[٤] في تجوهره، وليس كسائر الإستحالات التي هو من القسم الثاني، كالماء إذا صار هواءً أو كالأسود إذا صار أبيض.

وقوله: «وإن كان على إنّه ذاته، فقد بطل ذاته وحصل وحدث شيء آخر ليس إنّه صار شيئاً آخر». قلنا: قد مرّ ان الذي يبطل من باب الأمر العدمى[٥] كالقوة الاستعدادية وكالقصور.

قوله: «على إنك ان تأمّلت هذا أيضاً [علمت أنّه] يقتضي هيولى مشتركة وتجدّد مركّب لا بسيط»[٦] قلنا: نحن لا نمنع أن يكون لمثل هذا الجوهر المتجدد الوجود، المتبدل الجوهرية والذات، نوع تعلق ما بجوهر مادّي واقع بحسب[٧]

---

(١) م: بعنوان.
(٢) م: من.
(٣) ز: بأنه كان.
(٤) م: فاشتد.
(٥) م: عدمى.
(٦) ألف: إلى بسيط.
(٧) ل، م: تحت.

الحركة والزمان. وأمّا استيجابه لتجدّد مركب لا بسيط فغير مسلّم إن أراد به التركيب الخارجي في ذاته؛ لأنّ كلّ وجود صوري لا تركيب فيه خارجاً سيّما الذي قد تهيّأ لأن يصير عقلاً بالفعل. وإن أراد به التركيب التحليلي الاعتباري أو التركيب لا في ذاته بل بينه وبين المادة الخارجية ـ كالبدن حتى يحصل منها نوع طبيعي كالإنسان الطبيعي ـ فهو مسلّم لا انتقاض به في بساطة الصورة.

وأمّا الحجّة الخاصّة الأخرى التي ذكرها في الشفاء، فقوله: «لو كانت النفس صورة شيء من الموجودات بالفعل ـ إلى قوله ـ وقد نراها تقبل صورة أخرى» وحاصلة إنّ جهة الفعل غير جهة القبول، وكون الشيء صورة تنافى كونه مادة إلاّ أن يكون مركّباً خارجياً. قلنا: والذي يدفع به هذا الإشكال أمران:

أحدهما: إن كون الشيء صورة لأمر حسّي لا ينافي كونه مادة لأمر عقلي، وإنّما المحال كون شيء واحد[١] فعلاً وقوةً بالقياس إلى نشأة واحدة، بل بالنسبة إلى درجة واحدة. فالنفس صورة الصور الحسية في هذا العالم، ومادة المواد العقلية في عالم آخر.

وثانيهما: إنه قد سبق الفرق بين الهيولى الجسمانيات[٢] والهيولى العقليات، في أن الأول لا يحمل[٣] إلاّ صورة واحدة ويتراكم عليها الصور الكثيرة لضيق وجود مادّة الحسّيات عن الجمعية بين صور الأشياء الكثيرة، بخلاف هيولى الصور العقلية، فإنّها كلّما خرجت فيها صورة من القوة إلى الفعل صارت أشدّ قبولاً لغيرها وأشدّ مناسبة لما سواها.

ثم أقول في تحقيق هذا المرام: إن النفس أوّل ما أفيضت على مادة البدن كانت كهيئة شيء من الموجودات الجسمانية، فكانت كالصور المحسوسة والخيالية، لم تكن في أوّل التكوّن صورة عقلية لشيء من الأشياء، إذ من المحال عندنا أن يحصل من اجتماع صورة عقلية ومادة طبيعية جسمانية نوع واحد جسماني ـ كالإنسان ـ بلا توسط إستكمالات وإستحالات لتلك المادة؛ فإن ذلك عندي من أمحل المحالات؛ إذ نسبة المادة إلى الصورة القريبة منها نسبة القوة إلى الفعل،

(١) ز: الشيء الواحد.
(٢) م: الحسيات.
(٣) م: لا يحتمل.

ونسبة النقص إلى التمام؛ ونسبة الصور إليها نسبة الفصل المحصّل للجنس.

فالنفس في مبادىء الفطرة كانت(١) صورة شيء واحد من موجودات هذا العالم الجسماني، إلاّ أن في قوتها السلوك إلى عالم الملكوت على التدريج. وسبب هذا السلوك ضعف نشأتها الحسية، فإنها في حيوانيتها أضعف الحيوانات، كما ان الحيوان يكون قوتها النباتية أضعف مما في سائر النباتات، وكذا النبات أضعف من الجمادات في قوتها الطبيعية الحافظة للتركيب الجامعة للاسطقسات، وكذا الطبائع العنصرية الموجودة في المعادن أضعف كيفيةً وأنقص صورةً ما في البسائط المفردة، وذلك لأن شأن المتحرك من مرتبة إلى مرتبة أن يكون حاله في حدود حركته بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ليمكن له الانتقال من حال إلى حال، كما نرى في سائر الحركات والتغيرات. ولأجل هذا الضعف والقصور في حيوانية الإنسان كما قال اللّه تعالى: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النّساء: الآية ٢٨] أمكن له أن يتخطّى من هذا العالم إلى عالم الملكوت الأعلى.

فالنفس الإنسانية جسمانية الحدوث، روحانية البقاء؛ فهي أوّلاً صورة طبيعية لمادة حسّية وفي قوتها قبول الصورة العقلية التي تحصّلها عقلاً بالفعل وتتّحد بها اتحاداً عقلياً؛ ولا منافاة بين تلك الفعلية(٢) الحسّية وبين هذا القبول الاستكمالي العقلي سيّما وقد تحولت في استكمالاتها ونالت في انتقالاتها جميع الحدود الطبيعية من الأكثف فالأكثف إلى الألطف فالألطف، حتى وصلت إلى أوّل درجة الحياة من اقوة اللمسية، ثم سلك جميع الحدود الحيوانية الجسمية، ومنها إلى الخيالية والوهمية إلى آخر درجة الحيوان الوهمي التي قد توجد في غير الإنسان، ومنه إلى أوّل درجات الحيوان العقلي. فالصورة النفسانية الحسّية كمادة للصورة الخيالية، وهي كمادة للصورة العقلية. وأوّل ما يفيض عليها أوائل المعقولات والمعلومات العامّة المشتركة، ثم الثواني وما بعدها على التدريج صائرة إيّاها.

فقوله: «ليس في ذات الصورة قوة قبول شيء». قلنا: لا نسلّم ذلك، بل جهة القبول متضمّنة فيها تضمّن الفصل للنوع البسيط.

---

(١) م: لو كانت.

(٢) الف، ل، ز: العقلية.

وقوله: «إنما القبول للقابل للشيء». قلنا: نعم، ولكن بمعنى آخر وهو الانفعال التجددي الاستعدادي الذي يكون لحدوث مقابل الشيء، كالمتصل إذا صار منفصلاً، والماء إذا صار هواءً. وأما القبول بمعنى الاستكمال، فالشيء الصوري يمكن اتصافه بالقبول الإستكمالي بالقياس إلى ما يشتدّ به وجوده ويكمل به ذاته، كما مرّ من حكاية قول الشيخ من ان وجود شيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة الطولية الوجودية[١]، وقد يكون بطريق التفاسد وهو سلوك السلسلة العرضية كما في المعدّات.

وبالجملة القبول للشيء قد يكون مصحوباً بعدمه الخارجي، وذلك يوجب التركيب الخارجي بين القابل ومقبوله، وقد يكون مصحوباً بالعدم الذهني له في ظرف التحليل[٢]. والأول شأن المادة القابلة لصور حسّية؛ والثاني شأن الصورة المتعلقة بها ضرباً من التعلق.

وأما الصورة البريئة[٣] من كل الوجوه عن المادة فليس فيها كمال منتظر[٤] أصلاً، بل نقول: إن النفس التي هي عقل بالقوة إذا اتحدت بمعقول آخر غيرها فذلك الغير ليست غيريته بأنه بالفعل صورة موجودة بوجود آخر، بل إنه معنى عقلي لم يكن صادقاً على النفس أوّلاً، ثم حصل لها لاشتداد وقع في وجودها فصارت مصداقاً لحمله ومطابقاً لصدقه.

والمراد من صورة الشيء عندنا هو وجوده لا مفهومه ومعناه الكلّي، والصورة لكل شيء ليست إلاّ واحدة بسيطة، لكن قد يكون مصداقاً لمعان وصفات كمالية، وقد لا يكون كذلك، وذلك لأن الوجود قد يكون قويّاً شديداً وقد يكون ضعيفاً ناقصاً، وكلّما كان الوجود أقوى وأشد كان أكثر جمعاً للمعاني وأكثر آثاراً، أو بالعكس.

فالنفس إذا قويت تصير مصداقاً لمعانٍ كثيرة كل منها إذا وجدت على حدة وجوداً ضعيفاً يكون صورة لنوع ناقص جسماني، كالفرس المعقول والشجر

---

(١) م: للوجود.
(٢) م: تحيّل.
(٣) ألف، ز: مجردة.
(٤) ز: ينتظر.

المعقول والأرض المعقولة؛ فلكلّ منها صورة إذا وجدت في الخارج[١] كانت صورة نوع مادي منفصل الذات عن نوع آخر مادي، وإذا وجدت في العقل كانت صورتها العقلية متحدة الوجود بجوهر[٢] عقلي؛ لأنّ الوجود العقلي وجود عالٍ شريف قد يوجد فيه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الهيولى وما فيها من صور الأجسام.

وقوله: «وإن كان يخالفه[٣] فيكون النفس لا محالة إن كانت هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها». قلنا: لم تصر غير ذاتها بالعدد، بل بحسب الكمال والنقص، وكمال الشيء وتماميته هو ذلك الشيء، وقد صار أفضل.

وقوله بعد ذلك: «بل النفس هي العاقلة، والعقل إنما يُعنى به قوّتها التي بها يعقل، أو يعني به صورة هذه المعقولات، ولأنها في النفس تكون معقولة فلا يكون العاقل والمعقول والعقل شيئاً واحداً»[٤]. أقول: إما كون الأمر الأول هو العقل بالفعل، فغير صحيح؛ لأنّ تلك القوة سواء أريد بها استعداد النفس أو ذاتها الساذجة عن صور المعقولات بذاتها محال أن يكون هي بعينها عين العقل بالفعل وإلاّ لكان شيء واحد بعينه قوة وفعلاً وجهلاً وعلماً. وليست علمية[٥] الشيء للشيء نفس الإضافة بينهما، كما هو عند الشيخ وسائر الحكماء.

وأما كون تلك الصورة المعقولة عقلاً بالفعل على ما زعمه حتى يكون الجوهر النفساني الذي صورة كمالية للحيوان الحسّي البشري عاقلاً لها وهو في ذاته كما هو من غير أن يتغير، فذلك قد كشفنا عن إستحالته وأوضحنا فساده من الجانبين:

[١]: أما من جانب النفس، فالذات العارية من العقل كيف يعقل صوراً عقلية مبائنة الذات عن ذاتها خارجة الوجود عن وجودها. وأيضاً كما أن ثبوت الشيء للشيء مطلقاً فرع ثبوت المثبت له، كذلك حضور الوجود العقلي من شيء لشيء فرع لوجوده العقلي أو مستلزم له، وكما أن المعقول بالقوة وهو الصور

(١) م: العقل.
(٢) ألف: كجوهر.
(٣) م: يخالطه.
(٤) طبيعيات «الشفاء»، الطبع الحجري، ص ٣٥٩.
(٥) م: عالمية.

المادية لا يثبت إلاّ لمعقول بالقوة كالأجسام والمقادير من ذوات الأوضاع، كذلك المعقول بالفعل لا يثبت إلاّ لمعقول بالفعل هكذا.

فقد علم وتبيّن ان النفس قبل أن تصير ذاتاً معقولة لا تثبت لها صورة من العقليات إلاّ بالقوة كالصور الخيالية والوهمية قبل إشراق العقل الفعّال على الخيال وعلى تلك الصورة الخيالية.

[٢]: وأما من جانب تلك الصور، فقد علمت بالبرهان الذي أفادنا اللّه[١] برحمته إن تلك الصورة بعينها مع قطع النظر عن عاقل خارج عن ذاتها هي معقولة الهويات في ذاتها، سواء عقلها عاقل آخر أو لم يعقل، فهي في حد ذاتها عاقلة لذاتها، لكنّا نعلم من ذاتنا إنها العاقلة إيّاها، فلا محالة يكون النفس متّحدة بها، وهذا هو الذي أردناه.

واعلم أن الشيخ مع كونه من أشدّ المصرّين على إنكار اتحاد العاقل بالمعقول في سائر كتبه، لكن قد قرّر هذا المطلب في كتابه المسمّى بالمبدأ والمعاد[٢]، ولست أدري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم أو كان ذلك اعتقادياً له لاستبصار وقع له من إضاءة نور الحق من أفق الملكوت؟ والذي ذكره المحقق الطوسي ـ قدّس سرّه ـ في شرح الإشارات اعتذاراً عن إيراد الشيخ هذا المذهب هناك وقد سمّاه هذا الشارح مذهباً فاسداً، فإنّه قد صنّف ذلك الكتاب تقريراً لمذهب المشائين حيث ما اشترطه[٣] في صدر تصنيفه[٤] ذلك، فعلم أن تحقيق هذا المطلب الغامض كان وقفاً على الأوائل لم يتوارثه أحد من العلماء النظّار المقتصرين[٥] على البحث في الأنظار، لولا إن منّ اللّه به[٦] بعض الفقراء السالكين وشرح صدره بقوة العزيز الحكيم[٧] ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾[الأعراف: الآيه٤٣] [٨].

---

(١) ز: أفاده.

(٢) «المبدأ والمعاد» فصل في أن واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات. . . .، ص ٦.

(٣) ز: حيث اشترط.

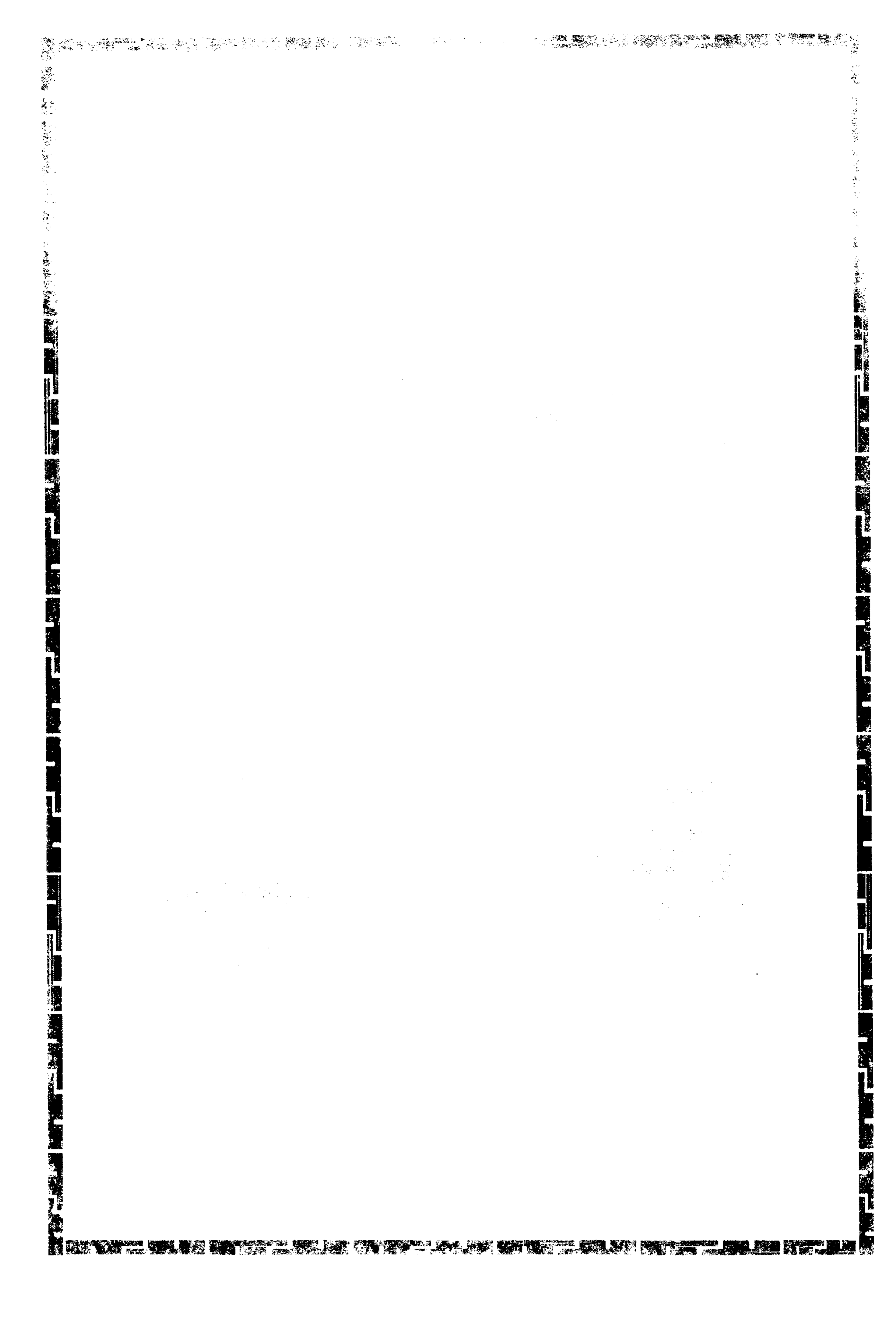
(٤) «شرح الإشارات» ج٣، ص ٢٩٣.

(٥) م: المتقصرين. ز: المتقدمين في البحث والأنظار.

(٦) به على ـ ظ.

(٧) أيضاً «الأسفار» ج٣، ص ٣٢١.

(٨) إلى هنا تتم نسخة ز.



المقالة الثانية

في أن العقل البسيط كل المعقولات، وان عند تعقلها لشيء يتحد بالعقل الفعال، وما يرتبط بذلك ويتعلّق، وفيه فصول

الفصل الأوّل

في أن كل بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية إلاّ ما يتعلق بالنقائص والإعدام

اعلم إن كل بسيط الحقيقة من كل وجه فهو بهويّته كل الأمور وإلاّ لكان وجود ذاته متحصّل القوام من هوية شيء؛ ولا[١] هوية شيء آخر، فيركّب ذاته ولو في العقل بحسب الاعتبار عند التحليل.

وبيان ذلك: انا إذا قلنا: الإنسان مسلوب الفرسية أو غير فرس، فليس ذلك له من حيث الإنسانية، فإنه من حيث هو إنسان، إنسان لا غير؛ فلو كان هو من حيث هو إنسان لا فرس لزم من تعقّله إنساناً تعقّله ذلك السلب؛ إذ ليس سلباً بحتاً بل سلب نحو من الوجود؛ والوجود بما هو وجود ليس بعدم ولا قوة لشيء إلاّ أن يكون فيه تركيب.

فكل موضوع هو مصداق لإيجاب سلب محمول مواطاةً أو اشتقاقاً فهو

(١) م: إلاّ.

مركّب، فإنّك إذا حضرت في ذهنك صورته وصورة ذلك المحمول السلبي مواطاةً أو اشتقاقاً وقايست بينهما بأن تسلب أحدهما عن الآخر وتوجب سلبه عليه، فيتّحدان ما به يصدق على الموضوع انه هو كذا غير ما به يصدق عليه انه ليس هو كذا، سواء كانت المغايرة بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارجي من مادة وصورة؛ أو بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي(١) من جنس وفصل أو ماهية ووجود.

فإذا قلت مثلاً: «زيد ليس بكاتب» فلا يكون صورة زيد هي صورة ليس بكاتب؛ وإلاّ لكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحتاً، بل لا بدّ وان يكون موضوع هذه القضية مركّباً من صورة زيد وأمر آخر به يكون مسلوباً عنه الكاتبية من قوة أو استعداد؛ فإن الفعل المطلق لا يكون هو بعينه عدم شيء آخر إلاّ أن يكون فيه تركيب من فعل بجهة وقوة بجهة أخرى ولو بحسب الاعتبار العقلي. فكل بسيط الحقيقة من كل الوجوه وهو الواجب الوجود ـ جلّ ذكره ـ فهو تمام كل شيء على وجه أعلى وأرفع وأشرف، والمسلوب عنه ليس إلاّ النقائص والقصورات؛ وهو تمام الأشياء؛ وتمام الشيء أحق به وأوكد له في نفسه، وكل ما بعده من المفارقات الصرفة على قياس بساطته وقربه(٢) من الواجب الوجود و(٣) يكون تماميته وجمعيته للأشياء التي ما دونه من المعلومات(٤)، وكذا حال كل عال بالقياس إلى سافله، وكل علة بالقياس إلى معلولها، وكل تام بالقياس إلى ناقصه.

فالنقس النباتية تمام القوى الطبيعية التي لها الجذب والدفع والإحالة، والنفس الحيوانية تمام القوى الحسّية والنباتية [و] الحيوانية والطبيعية، والناطقة تمام ما دونها. ولْيَكُن هذا ضابطاً عندك(٥).

---

(١) خ: + هو.
(٢) م: بساطة وقربة.
(٣) كذا.
(٤) م: المقولات
(٥) خ: + و.

الفصل الثاني

في تحقيق قول المتقدمين: إن النفس إنما تعقل الأشياء باتحادها بالعقل الفعال(١)

إن المشهور في كتب القوم من حكماء الدورة الإسلامية كالشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه إن هذا المذهب كالذي سبق باطل؛ فإنّه أيضاً قريب المأخذ من الأول، فذكروا في بطلانه: إن العقل الفعّال أما أن يكون شيئاً واحداً بعيداً عن التكثر(٢)، أو امراً ذا أجزاء وابعاض.

والأول يوجب أن يكون المتّحد به لأجل تعقّل واحد عقلَ جميع المعقولات؛ لأنه عاقل للجميع. و[الثاني]: وان كان يتّحد ببعضه لا بكلّه وجب أن يكون للعقل الفعّال بحسب كل تعقّل ممكن الحصول للإنسان جزء، لكن التعقلات الإنسانية غير متناهية؛ فهو مركّب من أجزاء وغير متناهية مختلفة الحقائق والأنواع.

ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها للأنفس غير المتناهية، فيكون تعقّل زيد السوادَ مثلاً مثل تعقل عمرو، فإذن يكون للعقل الفعّال بحسبها أجزاء غير متناهية متحدة بالنوع لا مرّة واحدة بل مراراً غير متناهية، كل منها غير متناهية متّحدة بالنوع. وهذا مع ما فيه من المحالات يلزم محال من جهة أخرى؛ وهو ان تلك المتحدات بالنوع لا يتمايز بالماهية ولوازمها بل بالعوارض الممكنة الافتراق، وذلك لا يجوز إلاّ بسبب المادة وانفعالاتها الخارجية، والعقل الفعال مجرد عنها، فاجزاؤه أولى بالتجرد، فهي غير متمايزة بالعوارض، فهي غير متكثّرة. فالعقل الفعّال بسيط، وقد فرض مركباً، هذا خلف. فالقول باتحاد النفس به محال.

هذا ما ذكره المتأخرون وإليه أشار الشيخ في الإشارات(٣) بعد حكاية(٤) هذا

---

(١) لم يذكر هذا البحث في «الأسفار» وارتباط هذه القاعدة الشريفة بمباحث العقل مختصة بهذا الموضع، فاغتنم. ولتفصيل برهان هذه القاعدة راجع «الأسفار» ج٢، ص ٣٧٠.

(٢) الف: الكثرة.

(٣) «شرح الإشارات» ج٣، ص ٢٩٤.

(٤) الف: حكايته.

المذهب بقوله: «وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعّال متجزّئاً قد يتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوا اتصالاً واحداً به يجعل النفس كاملة واصلة إلى كل معقول».

أقول: إن هذا المذهب كالذي قبله لمّا كان منسوباً إلى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والعلم[١] لا بد وأن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بحث شديد وفحص بالغ مع تصفية الذهن وتهذيب[٢] الباطن، وتضرّع إلى اللّه، وسؤال التوفيق والعون، وقد كنّا ابتهلنا إليه بعقولنا ورفعنا إليه أيدينا الباطنة لا أيدينا الداثرة فقط، وبسطنا أنفسنا بين يديه، وتضرّعنا إليه لكشف هذه المسألة وأمثالها طلب مُلجىء ملتجىء غير متكاسل حتى أنار عقولنا بنوره الساطع وكشف عنّا بعض الحجب والموانع، فرأينا العالم العالم[٣] العقلي موجوداً واحداً يتصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم على اختلافها، ومنه بدؤها وإليه معادها، وهو أصل المعقولات وكل الماهيات، من غير أن يتكثّر ويتجزّأ، ولا ان ينقص بنقصان[٤] شيء منه، ولا ان يزداد برجوع شيء إليه واتصاله به، وليس ههنا موضوع[٥] إثبات هذه الجواهر وشرح أحواله وأحكامه. والذي يليق أن يذكر ههنا ما يسكن به صولة إنكار المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم في إدراك كل معقول ويكسر به سَورة[٦] استبعادهم إيّاه عن سَنن الصواب[٧] هي أمور ثلاثة:

أحدها: إنه قد مرّ أن النفس إذا عقلت شيئاً صارت عين صورته العقلية، وقد فرغنا من إثباته بالبرهان وحللنا الشكوك[٨] فيه. ثم إن الصورة العقلية شيء من الأشياء لا يمكن أن يكون من جهة كونها صورة عقلية متعددة، إذ كل أمر واحد نوعي إذا تعددت أفراده فهو لا يتعدد إلاّ بعوارض مادية؛ والصورة العقلية بالفعل مجردة عن المادة، فيمتنع تعدد أفرادها المجردة؛ فقد ثبت ان المعقول بالفعل من

(١) ألف والأسفار: والتعليم.
(٢) م: تذهيب.
(٣) كذا مكرراً في النسخة.
(٤) في «الأسفار»: بفيضان وهو الصواب.
(٥) موضع، كما في «الأسفار».
(٦) السَّوْرة: الشدة.
(٧) السَّنَن بالفتح: الطريق الواسع.
(٨) ألف وم: الشوك.

ماهية نوعية لا يمكن أن يكون إلاّ واحداً عقلياً وان عقله ألف عاقل.

والثاني: إن الوحدة على أنحاء شتّى، ووحدة العقول ليست عددية هي مبدأ الأعداد، كوحدة الجسم ووحدة السواد والحركة وغيرها من الأمور المادية، بل وحدة العقل شبيهة بالوحدة المرسلة النوعية. والفرق بين الوحدتين العددية وغيرها: إن الوحدة التي في الماديات كوجودها تقبل الزيادة والنقصان[١]، وهي بحيث إذا فرض مثلها كان غيرها، وصار المجموع أعظم أو أكثر من واحد، فإن الجسمين أعظم من أحدهما، وكذا السوادان ليس حالهما في أثنينيتهما كحال واحد منهما في وحدته، وهذا بخلاف الوحدة العقلية؛ لو فرضنا وجود ألف صورة عقلية متماثلة مثلاً لكان حال الواحد في وحدته[٢] كحال ذلك الألف في كثرته.

مثال ذلك معنى الإنسان بما هو إنسان، فإنك إذا أضفت إلى هذا المعنى معنى مثله في الحقيقة النوعية بعد تجريده عن الزوائد لم تجده في ثانويته ولا المجموع في أثنينيته إلاّ كما تجد الأولى في وحدته، ولهذا يذكر في مباحث الماهية أن المعنى النوعي المتكثر الأفراد الخارجية بحيث إذا حذف[٣] عن كل فرد منه الأمور الزائدة المشخِّصة له ارتسمت في النفس منه صورة عقلية؛ ثم إذا حذف عن فرد آخر مبائن له في الوجود الخارجي ما يزيد على ماهية[٤] المشتركة لم يتأثر النفس عنه بأثر آخر غير الأول؛ وإلى هذا المعنى أشار صاحب التلويحات بقوله: «[صرف الوجود الذي لا اتمّ منه] كلّما فرضته ثانياً فإذا نظرت إليه فإذن هو هو، إذ لا ميز في صرف شيء[٥]».

الثالث: إن العقل البسيط هو كل الأشياء المعقولة بحسب معانيها المفصّلة في وجود واحد، وقد مرّ بيانه. ومعنى كونه كل الأشياء المعقولة ليس إن تلك الأشياء بحسب اتحاد وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد واحد قد صارت مجتمعة، فإن ذلك ممتنع معلوم الامتناع لكل من له أدنى معرفة، فإن الماهية[٦] الفرسية لها

(١) م: النقص.
(٢) م: وحدة.
(٣) ألف: أخذت.
(٤) الماهية ـ ظ.
(٥) لتفصيل هذه القاعدة راجع هامش «الأسفار» ج٣، ص ٣٣٨.
(٦) كذا.

وجود في الخارج مع لواحق غريبة من مقدار ووضع ولون في مادة مخصوصة، ولها أيضاً ماهية مخصوصة مع لوازم ذهنية ومعاني مناسبة لها موجودة بوجود عقلي، يتّحد في ذلك الوجود أجزاؤها الحدّية(١) ومقوّماتها، وللذهن أن يفصّلها إلى تلك الأجزاء.

فحينئذٍ نقول: كما ان لكل من هذه الحقائق النوعية نحواً من الوجود جسمانياً مادياً يتمايز به أشخاصه ويتكثّر به أفراده ويتزاحم فيه تزاحماً مكانياً أو زمانياً، كذلك لكل منها وجود عقلي مخصوص يباين(٢) أنواعها تبايناً في المعنى والمفهوم، فيكون المعقول من الفرس شيئاً ومن النبات شيئاً آخر ماهية ومعنى(٣) بحسب الحمل الذاتي الأوّلي(٤). بل المراد انه يمكن أن يكون الماهيات المتكثرة كثرة بحسب المعنى والمفهوم، المتعددة في الخارج بحسب الوجود والجعل موجودة بوجود واحد عقلي؛ وذلك الوجود بعينه جامع جميع تلك المعاني مع بساطته ووحدته.

فإذا تقرر هذه المقدمات، نقول: إن النفس الإنسانية من شأنها أن تدرك جميع الحقائق الكونية ويتّحد بها اتحاداً معنوياً، ومن شأنها أن تصير عقلاً بسيطاً وعالماً عقليّاً، فيه صورة كل موجود عقلي ومعنى كل موجود جسماني على وجه أرفع من نحو وجوداتها الجسمانية، كما ان المحسوسات الخمسة تجتمع في حس واحد كما هو في الحس المشرك، مثلاً إذا فرض أن يوجد صورة الفرس العقلية في النفس وقد قرّرنا إن المعنى النوعي من الشيء الواحد بالحدّ لا يمكن تعدده بحسب وجوده العقلي ولا بحسب المفهوم والماهية إلاّ بأمر زائد على وجوده العقلي ومفهومه الحدّي، فالفرس العقلي الموجود في العقل الفعّال لا يخالف الفرس العقلي الموجود في جوهر عقلي آخر فرضناه، كالنفس عندما صارت به عقلاً بالفعل من جهة الحقيقة والمعنى، فما في النفس وما في العقل الفعّال من ماهية الفرس أمر واحد وحدة عقلية. وقد مرّ أن النفس تتّحد بكل صورة معقولة أدركتها بالفعل(٥)، فيلزم من هذا اتحادها بالعقل الفعّال، الموجود فيه كل شيء من

(١) م: في الحدية.
(٢) في «الأسفار»: يتباين.
(٣) في الأسفار ج٣، ص ٣٣٧: شيئاً آخر جعلاً ووجوداً.
(٤) إلى هنا تمّت نسخة «ل».
(٥) خ: بالعقل.

هذه الجهة إلاّ من جهة ما لم يدرك من العقليات.

فثبت وتحقق ان كلّ نفس أدركت صورة معقولة اتحدت مع العقل اتحاداً عقلياً من تلك الجهة. ولما كانت المعاني كلها موجودة في العقل البسيط بوجود واحد من غير لزوم تكثّر فيه وهي مما يصح أن يوجد في المواد الخارجية متكثرة، فكما لا يلزم من صيرورة تلك المعاني في مواطن أخرى ـ كالخارج والحس والخيال ـ متكثرة الوجود كون مافي العقل مثلها متجزيّاً بحسب وجودها، بل وجدت فيه وجوداً مقدساً عن شوب التجزية والانقسام، فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثير من جهة كمالاتها السفلية بالعقل الفعّال، ولا أيضاً يلزم نيل كل نفس من النفوس كل كمال وكل فضيلة.

ومن أشكل عليه ذلك، فلأنّه ذهل عن تحقيق الوحدة العقلية، فقاسها على الوحدة العددية. ألا ترى المعاني العقلية كالناطق والناهق والصاهل[١] اتحدت بالمعنى الواحد الجنسي كالحيوان، ومع ذلك لا يلزم أن يصير معنى الحيوان بما هو حيوان متجزياً، ولا أيضاً أن يصير كل حيوان نوعي أو شخصي جميع الحيوانات الأخرى النوعية والشخصية، وذلك لأن وحدة الحيوان بما هو حيوان وحدة مرسلية، والوحدة المرسلية يمكن فيها[٢] اتحاد المختلفات بها، وكذلك حال الوحدة العقلية فإنها لا تأبى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها، فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل الجنسي قد يتّحد فيه الحيوانات العقلية[٣].

الفصل الثالث

في التنصيص على ما ذكرنا من كلام الفيلسوف المقدّم

قال أرسطاطاليس في كتاب اثولوجيا[٤]: «إن العالَم الأعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الأشياء، لأنه أبدع من المبدع الأول التام، ففيه كل نفس وكل

---

(١) م، ألف: الصهال.

(٢) ألف: منها.

(٣) أيضاً «الأسفار» ج٣، ص ٣٣٥ ـ ٣٤٠.

(٤) قد حقق في محله أنه لفلوطين وأصله باليونانية، ترجمه ابن ناعمة الحمصي ملخصاً.

عقل، وليس هناك فقر ولا حاجة البتة؛ لأن الأشياء التي هناك كلها مملوّة غنًى وحياةً، كأنها حياة تغلي وتفور، وجرت حياة تلك الأشياء عن عين واحدة، لا كأنها حرارة واحدة أو ريح واحدة فقط، بل كلها كيفية واحدة يوجد فيها كل طعم»[١].

وقال فيه أيضاً: «إن اختلاف الحياة والعقول ههنا إنما هو لاختلاف حركات الحياة والعقل، فلذلك كانت حيوانات مختلفة عقول مختلفة، إلاّ أن[٢] بعضها أنور وأشرف من بعض، وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الأولى [فلذلك صار أشدّ نوراً] ومنها ما هو ثاني وثالث، فلذلك صار بعض العقول [التي] ههنا الهيّة وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها عن تلك العقول الشريفة، وأما هناك فكلها ذو عقل، [وذلك أنّ العقل الأول الذي للفرس هو عقل] فلذلك صار الفرس عقلاً، وعقل الفرس فرس، ولا يمكن أن يكون الذي يعقل الفرس إنما هو عاقل للإنسان، فإن ذلك محال في العقول أولى، فالعقل الأول إذا عقل له بل يعقله عقلاً نوعياً وحياة نوعية، وكانت الحياة الشخصية ليست بعادمة للحياة المرسلة. فكذا العقل الشخصي ليس بعادم للعقل[٣] المرسل.

فإذا كان هذا هكذا، فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الأول، وكل جزء من أجزاء العقل هو كل ما يتجزى به عقل، فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة، فإذا صار بالفعل صار[٤] خاصاً وأخيراً بالفعل، وإذا صار أخيراً بالفعل صار فرساً أو شيئاً آخر من الحيوان، وكلّما سلكت الحياة إلى أسفل صار حيّاً دنيّاً خسيساً، وذلك أن القوى الحيوانية كلما سلكت إلى أسفل ضعفت[٥] وخفيت بعض أفاعيلها، فحدث منها حيوان دنيّ ضعيف؛ فإذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكائن فيه فيحدث الأعضاء القوية بدلاً عن قوته، كما لبعض الحيوان أظفار ومخاليب ولبعضها قرون ولبعضها انياب على نحو نقصان القوة فيه»[٦] انتهى كلام الفيلسوف.

---

(١) المصدر، ص ٩٤ باختلاف يسير.
(٢) ألف: لأنّ.
(٣) في النسخ: للحياة.
(٤) ألف: صار جزءاً بالفعل صار.
(٥) م: أضعف.
(٦) «أثولوجيا»، ص ١٥٠ ـ ١٥١ باختلاف يسير.

وفيه ما لا يخفى من التحقيق والتنوير لجميع ما ادّعيناه وقرّرناه، إلاّ أن في بعض كلماته ما يحتاج إلى التفسير حذراً من عدم تفطن الناظرين به، وقد شرحنا هذا الكلام في الأسفار الأربعة[1]، وبيّنّا ما رامه ببعض هذه الكلمات وتركنا ذلك ههنا مخافة الإطناب واعتماداً على فهم بعض الأذكياء سيّما من سمع منهم منّي بعض اصطلاحات ذلك الكتاب.

منها: إن لفظ «القوة» ههنا ليس على معناه المشهور، بل كثيراً ما يطلق في لسان الأقدمين على معنى كون الوجود الواحد بوحدته مشتملاً عى ماهيات ومعان كثيرة، قد توجد [في موطن آخر] بوجودات متعددة متخالفة الماهيات كالسواد الشديد، إذا قيل انه وجدت فيه السوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد بها أن تلك السوادات فيه بالإمكان الاستعدادي من غير أن تكون موجودة؛ وهكذا العقل البسيط إذا قيل انه كل المعقولات بالقوة، ليس المراد بالقوة المعنى المصحوب للعدم، بل كونها موجودة بوجود واحد عقلي.

وإلى هذا المعنى أشار الفيلسوف بقوله: «الفعل أفضل من القوة في هذا العالم، وأما في العالم الأعلى فالقوة أفضل من الفعل، وذلك لأن القوة التي في الجواهر العقلية لا تحتاج إلى أن تخرج إلى الفعل من شيء آخر غيرها، لأنها تامّة كاملة تدرك الأشياء الروحانية كإدراك البصر الأشياء الحسّية. والقوة هناك كالبصر ههنا. وأما في العالم الحسّي فإنها تحتاج إلى أن يخرج إلى الفعل وإلى أن يدرك الأشياء المحسوسة ويعلم قشور الجواهر التي لبسها في هذا العالم، وذلك انها لم تقدر على أن تقبل إلى جواهر الأشياء وتقرّبها إلى تجرد القشور، فاحتاجت في ذلك إلى الفعل. فأما إذا كانت الجواهر مجردة والقوى مكشوفة فقد اكتفت القوة بنفسها ولم تحتج في إدراك الجواهر إلى الفعل»[2] انتهى.

ومنها لفظ «الجزء» ليس المراد منه ما هو كالأجزاء الخارجية، ولا كالأجزاء الذهنية، ولا الأجزاء الحدّية كالجنس والفصل، بل المراد من اطلاق الأجزاء على العقل كون العقل بحيث يكون متحداً مع الحقائق الخارجية على وجه بسيط.

---

(١) راجع «الأسفار» ج٣، ص ٣٤٠ ـ ٣٤٣.

(٢) «أثولوجيا» ص ٩٦ ـ ٩٧ باختلاف يسير.

ومنها لفظ «الحركة والسكون والسلوك إلى أسفل»، المراد منه الإيجاد والعلّية. ومنها غير ذلك كما بيّناه هناك[١].

وقال أيضاً في موضع آخر من اثولوجيا: «إن الأشياء كلها في العقل ومن العقل، والعقل هو الأشياء، فإذا كان العقل كان الأشياء، وإذا لم يكن الأشياء لم يكن العقل، وإنّما صار العقل هو جميع الأشياء، لأن فيه جميع صفات الأشياء، وليس فيه صفة إلاّ وهي يعقل شيئاً، وذلك انه ليس في العقل شيء إلاّ وهو مطابق لكون شيء آخر.

فإن قال قائل: إن صفات العقل إنما هي له لا لشيء آخر وليست تجاوزه البتة.

قلنا: إن بصرتَ[٢] العقل هكذا وعلى الحال، كنت قد قصدته وصيّرته جوهراً دنيّاً خسيساً أرضياً، إذ صار لا يجاوز ذاته وصارت صفاته تمامه فقط ولا يكون شيء يفرق بين العقل والحس، وهذا قبيح محال على أن يكون هو والحس شيئاً واحداً»[٣].

وقال أيضاً: «إن في العقل جميع العقول والحيوان، وذلك إنها ينقسم فيه، والقسمة في العقل ليس بأن الأشياء هناك قائمة فيه ولا إن الأشياء ركّبت فيه، لكنّه فاعل الأشياء كلها، غير أنّه يفعلها شيء بعد شيء[٤] بترتيب وطقس. وأما الفاعل الأول فإنه فعل الأشياء كلها التي فعلها بغير واسطة معاً في دفعة واحدة، ونقول كما أن في العقل جميع الأشياء الحسي، كذلك في الحسى الكلي جميع طبائع الحيوان، وفي كل واحد من الحيوان أيضاً حيوانات كثيرة؛ إلاّ انها أقلّ وأضعف من الحيوان الذي هو أعلى، ولا يزال الحيوان يقلّ ويضعف في الحسي الذي يليه إلى أن يأتي إلى الحيوان الصغير الضعيف ويقف هناك»[٥]

* * *

تمّت الرسالة وللّه الحمد والمنّة، وصلّى اللّه على محمد وآله الطاهرين

---

(١) أيضاً «الأسفار» ج٣، ص ٣٤٠.

(٢) في المصدر: صيّرت.

(٣) «أثولوجيا»، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٤) شيئاً بعد شيء ـ ظ.

(٥) «أثولوجيا»، ص ٩٧ ـ ٩٨.